

## بررسی تطبیقی الهه باروری در اساطیر ایران و میان‌رودان با عین‌الهیات و جهان‌افروز در *داراب‌نامه بیغمی*

فاطمه اکبری\*

دانشجوی دکتری ادبیات حماسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۷

### چکیده

اساطیر در روند دگردیسی خود، در حماسه‌های عامیانه فارسی با چهره‌ای دیگر ادامه حیات داده‌اند که در این میان ایزدبانوان، اهمیت به‌سزایی دارند. در این پژوهش تجسم الهه باروری اساطیر ایران (آناهیتا) و اساطیر میان‌رودان (ایشتر و اینانا) در زن - قهرمانان *داراب‌نامه بیغمی* از نظرگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی، تحلیل می‌شود. با بررسی *داراب‌نامه*، جلوه الهه‌های مادر را در نام و خویش‌کاری‌های دو شخصیت عین‌الهیات و جهان‌افروز می‌توان یافت. کاربرد نمادین عناصر آب و ستاره در نام این شخصیت‌ها، نمادهای درخت، ماه، عدد سه و هم‌چنین کارکردهایی هم‌چون جنگاوری، خنیاگری و طرب، شهوت‌گرایی، نجابت و پاکدامنی، سوگواری، غرور، از دست دادن معشوق، ازدواج مقدس این پیوند را محکم می‌کند. با توجه به کاربرد فراوان نماد درخت، نوعی گیاه‌تباری در شخصیت عین‌الهیات قابل تبیین است. بنابراین فرضیه نگارنده مبتنی بر این است که الهه‌های اساطیر ایران و میان‌رودان، در گذر از اعصار، به جلوه‌ای دیگر در شخصیت‌های زن حماسه‌های عامیانه نمود یافته‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی - تطبیقی تکرار الگوی اسطوره ایزدگیاهی شهیدشونده و الهه باروری را در *داراب‌نامه* تحلیل و تأثیر اساطیر ایران و میان‌رودان را بر *داراب‌نامه بیغمی* بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژگان: اساطیر ایران و میان‌رودان، الهه باروری، جهان‌افروز، *داراب‌نامه بیغمی*، عین‌الهیات.

## مقدمه

ایزدبانوان در تمام فرهنگ‌ها، خویش‌کاری‌های مشابه و نیروهای جادوگرانه‌ای دارند که حاکی از جایگاه والای زن در آثار اساطیری و حماسی است. الهه باروری موضوع اصلی آیین‌های جوامع مادرسالار بود که حتی تا دوران پدرسالاری نیز ادامه یافت. اعتقاد به الهه مادر و ظهور آن با نام‌های متفاوت در اساطیر ملل، در متون حماسی، مذهبی و حماسه‌های عامیانه نیز بازتاب یافته‌است. جلوه این الهه‌ها را علاوه بر متون مذهبی و سنگ‌نگاره‌ها، در داستان‌های عامیانه نیز با تکرار همان الگوی باستانی و اساطیری می‌توان یافت. نمونه بارز این امر، *داراب‌نامه* مولانا محمد بیغمی (*فیروزشاه نامه*) است که به شرح سفرهای فیروزشاه، پسر داراب در جستجوی عین‌الحیات، دختر شاه یمن می‌پردازد.

در این پژوهش ابتدا مقدماتی بر نمادهای هم‌پیوند با الهه باروری (ماه، آب، ستاره و گیاه) را در اساطیر جهان ذکر می‌کنیم و سپس خویش‌کاری‌های الهه باروری اساطیر ایران (آناهیتا) و میان‌رودان (ایشتر<sup>۱</sup> و اینانا<sup>۲</sup>) را در دو شخصیت اصلی *داراب‌نامه* بیغمی (عین‌الحیات و جهان‌افروز) تحلیل می‌کنیم.

ماه، نخستین نماد مرتبط با الهه باروری است. ابوریحان بیرونی در *التفهیم فی اوائل الصنعة التنجیم* ماه را ماده و سرد، خورشید را نر و گرم دانسته‌است (بیرونی، ۱۳۶۲: ۳۵۹) و در اغلب باورهای اساطیری، ماه مظهر نیروی مؤنث و ایزدبانوی مادر است و منازل مختلف ماه و چرخه هلال تا بدر و طلوع و غروب آن، مرگ و رستاخیز انسان را تداعی می‌کند؛ همانند رویش درخت در بهار و مرگ آن در زمستان (گری، ۱۳۷۸: ۱۲۴).

خویش‌کاری ماه در محافظت از نطفه تمام گیاهان با ایزدبانوی آناهیتا که پاک‌کننده تخمه همه مردان و زهدان همه زنان برای زایش است، قابل انطباق است (ر.ک: *آبان‌یشت*: ۲/۱؛ *بندهش*: ۶۶). ماه در اساطیر ایران با رویش گیاهان در بهار نیز مرتبط است و صفت «سودمند گیاه رویاننده آبادکننده» دارد و «هنگامی که فروغ ماه بتابد، همیشه در بهاران گیاه سبز از زمین می‌روید» (*ماه‌یشت*: ۴ و ۵). به این ترتیب گیاهان تجسم مادر-الهه هستند که گاه هم‌چون هوم دوردارنده مرگ و گاه مانند درخت همه‌تخم (وَن وَس تخمگ<sup>۳</sup>) در

1- Ishtar

2- Inanna

3- Van-vas- Tokhmag



میان دریای فراخکرد<sup>۱</sup> رسته‌است که هم‌چون الهه آب و ماه، حامل تخم تمام گیاهان است (ر.ک: یسنا: ۹/۲-۱۱؛ بندهش: ۱۵۰ و ۱۹۷ و ۱۰۰؛ مینوی خرد: ۶۱/۲۸-۳۰؛ زادسپرم: ۳/۳۹-۴۱، ۴/۳۵؛ زند و هومن یسن، ۱۳۸۳: ۷۹؛ دینکرد نهم: ۸۰۵). همتای اساطیری آن گیاه جاودانگی در حماسه گیلگمش و درخت طوبی که «هر میوه که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد» (سهروردی، ۱۳۳۲: ۸-۹) است.

مادر-الهه گاه در پیکر ایشتر و عشتاروت<sup>۲</sup> یا عشتروت، ملقب به ملکه السماء و با کلاه نمادین شاخ‌دار، در پیوند با هلال ماه است و گاه در چهره زهره، به صورت ستاره‌ای هشت‌پر در پیکرها مجسم و با صفات دینیتو، بانوی سپیده‌دم و درخشنده توصیف می‌شود (ر.ک: وارنر، ۱۳۸۷: ۲۱۳ و ۲۲۳). در اشعار فارسی صفت زهرا برای ستاره زهره، نمودار درخشش و تداعی‌کننده واژه Star، ایشتر و عثتر<sup>۳</sup> است. الهه عزّی<sup>۴</sup> نیز با نشانه‌ای از ستاره هشت‌پر، موجب نزول باران و رویش می‌شود و بیرونی در آثارالباقیه، بت عزّی را زهره نامیده‌است (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۶۵). این الهه در درخت سمر (نوعی اقاچیا) بین طائف و مکه قرار داشت که برای پرستش او تمامی آداب ایشتر اجرا می‌شد (پورخالقی چترودی: ۱۳۷۶: ۲۱۳-۲۲۴).

مادر-الهه آب دارای دو خویش‌کاری کاملاً متقابل است. او از جانبی هم‌چون آتنا<sup>۵</sup>، الهه جنگل و شکار و ایشتر، دایانا<sup>۶</sup>، آنا<sup>۷</sup>، آرتیمیس<sup>۷</sup>، ایزیس<sup>۸</sup>، آستارته<sup>۹</sup> یا عثیرات، جنگاور و مسلح به تیر و کمان و خنجر است؛ از سویی مانند زهره، عشوه‌گری تمام‌عیار و الهه عشق است. گاه مانند سودابه بر معشوق خشم می‌گیرد و وی را راهی جهان مردگان می‌کند و گاه مانند اینانا سوگواری می‌کند و مانند ایشتر برای بازگرداندنش راهی جهان مردگان می‌شود. گاه مرگ‌آفرین است و گاه بارورکننده. گاه هم‌چون ایزیس، دوشیزه‌ای زیبا، مظهر نجابت است و گاه هم‌چون ارشکیگال<sup>۱۰</sup> بغ‌بانوی دوزخ و الهه شهوت می‌شود.

اساطیر پیوسته در حال دگردیسی هستند و زمان و فرهنگ‌های مختلف، دو عنصر مهم در این روند هستند؛ اما در عین تنوع، در طول زمان و عرض‌های جغرافیایی زمین

1- vourukasha

2- Astarte

3- Attar

4- Ozza

5- Athena

6- Diana

7- Artemis

8- Isis

9- Astarte

10- Ereshkigal

همواره ژرف‌ساخت ثابتی دارند. در این پژوهش به بررسی تطبیقی و تحلیل عین‌الحیات و جهان‌افروز بر اساس نمادها و خویش‌کاری‌های الهه‌ی آب در اساطیر ایران و میان‌رودان می‌پردازیم که بر این اساس می‌توان قهرمان‌های حماسه‌های عامیانه را تداوم‌بخش ایزدان اساطیری دانست.

### پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش فارغ از بررسی همانندی‌های الهه‌ی باروری و شخصیت‌های موردنظر در داستان، به دنبال پاسخی برای این پرسش هستیم که فارغ از خویش‌کاری و نمادهای مربوط به این ایزدبانوان در عین‌الحیات و جهان‌افروز، آیا می‌توان حضور این ایزدبانوان را با اسطوره‌ی ایزد گیاهی<sup>۱</sup> و آیین‌های بهاری مرتبط با آن پیوند زد؟

### پیشینه‌ی پژوهش

علی‌رغم پژوهش‌های زیاد در خصوص زنان و نقش آنان در حماسه‌های عامیانه و تحلیل آن بر اساس نظریه‌های گوناگون، تاکنون تحلیل و پژوهش اسطوره‌شناسانه‌ای به طور خاص به بررسی خویش‌کاری الهه‌ی باروری در *داراب‌نامه* بیغمی نپرداخته‌است. کبری بهمنی در مقاله «سیمای عین‌الحیات»، در تحلیل و بررسی فرآیند فردیت، به دو جنبه‌ی روان‌زنانه‌ی فیروزشاه اشاره می‌کند. او شخصیت زرده‌ جادو و اژدها را نمودی از روان‌زنانه‌ی فیروزشاه دانسته و نمادهای مرتبط با زن را در ارتباط با روان‌زنانه‌ی قهرمان داستان واکاوی می‌کند (بهمنی: ۱۳۹۸).

سوسن بیگلری دلویی و هم‌کاران نیز در مقاله «کهن‌الگوی آنیما و نقش آن در بررسی روان‌شناختی شخصیت‌های فیروزشاه و عین‌الحیات *داراب‌نامه* بیغمی»، کنش‌ها و واکنش‌های عین‌الحیات را با روی‌کرد به مبانی نظری طرح‌شده برای کهن‌الگوی آنیما بررسی کرده‌اند و رسیدن عاشق به فردیت، ازلیت معشوق، تجلی معشوق در خواب و رؤیا و نموده‌های منفی معشوقه را اصلی‌ترین نموده‌های آنیمایی عشق در *داراب‌نامه* دانسته‌اند (بیگلری دلویی و هم‌کاران: ۱۳۹۹).

مهرداد بهار در باب الهه‌ی باروری و نموده‌ها و دگردیسی آن داستان سیاوش و سودابه را در کتاب *جستاری چند در فرهنگ ایران* به تفصیل شرح داده و آن را تلفیقی از آیین‌ها و

<sup>1</sup>- Vegetation god

اساطیر بومی مادرسالاریِ سومری - مدیترانه‌ای دانسته‌است که سودابه، تجلی الهه باروری و سیوش نیز ایزد گیاهی شهیدشونده است (بهار، ۱۳۹۷). رضا ستاری و سوگل خسروی در مقاله «بررسی خویش‌کاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادر سالاری» پیشینه مادر سالاری و پیدایش ایزد بانوان در اساطیر ایرانی، خویش‌کاری‌های این دو الهه را در اساطیر ایران باستان بررسی کرده‌اند (ستاری و خسروی: ۱۳۹۲). معینی‌سام و خسروی (۱۳۹۰) نیز در مقاله «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی» هم‌چنین حسین ابراهیمیان (۱۳۸۱) در مقاله «کارکردها، شباهت‌ها و تفاوت‌های ایزدبانوان ایران و میان‌رودان» به ویژگی‌های مشترک میان دو ایزدبانو پرداخته و سپس از تأثیرات ایشتر، بر شخصیت آناهیتا سخن گفته‌اند.

پژوهش‌های انجام‌شده در جهت تطبیق شخصیت‌های روایات با الهه مادر فراوان است که قاعدتاً محدوده موردنظر این پژوهش، حماسه‌های عامیانه است؛ در این راستا مرتبط‌ترین آن به پژوهش حاضر مقاله لایلا مختاری‌نیا و هم‌کاران در «بررسی تطبیقی شخصیت ایشتر - آناهیتا در اساطیر ایران و میان‌رودان و آبان‌دخت در داستان سمک عیار» است که اثبات کرده‌اند که مضامینی هم‌چون عشق، زیبایی، حبس شدن در زیرزمین، محکوم به مرگ، آزادی به قیمت از دست دادن معشوق و سرانجام به قدرت رسیدن آبان‌دخت، نشان از ساخت کهن اساطیری او دارد و نمادی از ایزدبانوان ایشتر و آناهیتا است (مختاری‌نیا و هم‌کاران: ۱۴۰۲). هم‌چنین گلرخ سادات غنی و هم‌کاران نیز در مقاله «بررسی تطبیقی بوران‌دخت و آتنا، الهگان جنگاوری در داراب‌نامه و اودیسه» اثبات می‌کنند که بوران‌دخت در *داراب‌نامه* طرسوسی، بازآفرینی متأخر آناهیتا، الهه آب‌ها است.

### ۱- تحلیل نمادها در *داراب‌نامه*

#### ۱-۱- آب:

نخستین پیوند عین‌الحویات با الهه باروری، در نام اوست و جست‌وجوی فیروزشاه به دنبال چشمه حیات، تداعی‌گر سفر اسکندر به دنبال چشمه زندگی‌ست. این امر بیانگر نوعی تشبیه اساطیری در نام اوست که «این‌گونه تشبیهات در پی پیوند هنرمندان‌ای میان مظاهر طبیعت با چهره‌های ظاهری اشخاص و اعمال بارز قهرمانان حماسی است» (عشقی سردهی، ۱۳۹۷: ۱۲۳). نخستین دیدار او با فیروزشاه در عالم رؤیا بود که خود را این‌گونه معرفی کرد: «نام من چشمه‌ای در تاریکی و جای من بعزت طلب کن» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۶) که در تاریکی بودن چشمه زندگی، تجلی پاکدامنی و دست‌نیافتنی بودن

عین‌الهیات است. از سوی دیگر ر بوده شدن او بن‌مایه تکرارشونده در متون حماسی عامیانه است که این موتیف، همانند ر بوده شدن خواهران جمشید توسط ضحاک، ارتباطی تنگاتنگ با باران‌آوری دارد (ر.ک: توسلی و دشت ارژنه، ۱۴۰۰: ۱۲۶). علاوه بر مضامین اساطیری، استعاره‌های متنی که گاه تفضیلی نیز هستند، این پیوند زن را با آب، زندگی و حیات را محکم می‌کنند؛ از این قبیل است: «لعل خوش آب او از چشمه نوش، آب حیوان را مدد میداد» (همان: ۱۵) و «آب حیوان از لبش، لب خشک داشت» (همان: ۱۴۷). در کنار این تقدس‌بخشی به زن، تشبیه‌هایی هم‌چون «دختر در خانه پدر بدان آب پاک و صافی می‌ماند که از حد اعتدال بیرون در یک‌جا می‌ماند، بوی ناخوش می‌دهد» (همان: ۵۱۹) حامل اندیشه‌های مردسالارانه‌ای هست که هنوز باور به الهه مادر را به همراه دارد.

یکی دیگر از شخصیت‌های در پیوند با آب، زرده جادو (سویه منفی الهه باروری) است. محل اقامت او جزیره است که علاوه بر پیوند با آب، تجلی مادر-الهه زمین است. از سوی دیگر زرده جادو فیروزشاه را با آب سیاه بر تار موئی از خود طلسم کرد و تنها باطل‌السحر آن، آب سفید بود که بهروز «بر بند فیروزشاه ریخت، آن بند درحال گشاده شد» (همان: ۲۳۰)؛ این تصویر تداعی‌گر صحنه ریختن آب حیات بر ایشتر و رهایی او از بند ارشکیگال است.

### ۱-۱-۱ - تجلی سویه‌های متضاد الهه باروری

«چشمه حیات در اقلیم ظلمات قرار دارد که بدون شک نماد ناخودآگاه است و به طبیعت زنانه و بین نزدیک می‌شود» (شوالیه و گبران، ۱۳۷۸: ۱۷). آب نیز دارای دو کارکرد مردانه و زنانه است؛ همان‌طور که «آب فروریزنده و آسمانی، یعنی باران و بذری اورمزدی که زمین را حاصل‌خیز می‌کند، مذکر است، ... آب نخستین، آب زاییده زمین و سپیده‌دم سپید مونت است» (همان: ۱۸) ایشتر نیز در سرود ویژه خود، این کارکرد دوگانه و متضاد را چنین می‌سراید: «در آسمان‌ها جای دارم و باران نازل می‌کنم، در زمین مأوی دارم و رویاننده گیاهانم» (وارنر، ۱۳۸۷: ۴۱). بر این اساس نمود خویش‌کاری‌های متقابل الهه ایشتر (آناهیتا) در دو شخصیت عین‌الهیات و جهان‌افروز قابل‌تبیین است. عین‌الهیات که چشمه‌ای در تاریکی و با استعاره ماه تابان (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۷۸)، تجسمی از طبیعت زنانه الهه و رمزی از باروری و رویش است؛ همان‌طور که در پایان داستان فرزند فیروزشاه از او متولد می‌شود. جهان‌افروز نیز که روشنایی خورشید در نام اوست، طبیعت مردانه الهه را نمادینه می‌کند. این دو زن در اتحاد با یکدیگر، الگویی از شخصیت کامل الهه ایشتر و

آناهیتا با تمام خویش‌کاری‌ها هستند. ازدواج این دو با فیروزشاه نیز، الگویی تکرارشونده از ازدواج الهه باروری (ایشتر و آناهیتا) با ایزد گیاهی در فصل بهار است.

عین‌الهیات دوشیزه‌ای زیباست که «در عالم هیچکس را در محل همسری نمی‌بیند. دعوی می‌کند که مادر گیتی بحسن و جمال من هیچ فرزند نزاده‌است» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۲۰). زیبایی، غرور و دوشیزگی، موتیف تکرارشونده و خویش‌کاری‌های بارز او به عنوان مادر-الهه است. در مقابل، جهان‌افروز در جلد دوم *د/ار/ب‌نامه*، تجسم الهه جنگل و شکار است. او «روز میدان‌داری چون شیر نر» است و «در مجلس همچون حور بهشتی» و «دختری چون سرو آراسته در غایت حسن و جمال و کمال» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۷۱ و ۲۷۳). او تنها همتای عین‌الهیات و «دختری چون اختری صد هزار بار از برگ گل نازکتر» (همان: ۲۹۳) است. در بخشی از روایت این همتایی با صفات کیهانی و گیاهی برای هردو ذکر می‌شود: «آن دو سرو سهی، ... آن دو زهره خصال، ... آن دو نور، ... آن دو سرو روان، ... آن دو چشمه حیات... آن دو فتنه‌انگیز و آن دو خون‌ریز، آن دو لشکرشکن، ... آن دو آرایش چمن، ... یکی ماه تابان و یکی شاه خوبان، یکی میدان‌دار و یکی در شاهوار ...» (همان: ۲۷۷ و ۲۷۸) و در جایی نیز «خواهر» نامیده می‌شوند (همان: ۲۷۷ و ۲۸۰).

این دو تجسم الهه مادر در دو بدن هستند که در عین شباهت ظاهری، روح کاملاً متضاد دارند. نخستین تقابل در کنش آنهاست؛ عین‌الهیات کنشی منفعلانه دارد و هم‌چون سویه ظاهری آب، به شکل ظرف درمی‌آید. وجه غالب شخصیت او زیبایی و مخدره بودن است و تنها یک بار به شبروی و عیاری او اشاره شده‌است. گریستن، منفعلانه‌ترین کنش اوست که تجسم ظرافت، لطافت و روان زنانه الهه مادر است.

در مقابل، جهان‌افروز کنشی فعال دارد و نمایانگر روان مردانه الهه مادر و خروشنده‌گی آب است؛ او کهن‌الگوی کودک رها شده است و به گفته خود «دختری هستم، اما خدای تعالی به من شجاعتی داده است که در روز میدان‌داری بعمود چهارصد من کار می‌کنم و خود را بر هزار سوار می‌زنم» (همان: ۲۴۴). کاربرد استعارات رستم داستان، سام نریمان، کوه پولادین در توصیف او، این پیوند را عمیق‌تر می‌سازد. ۵۶ صفحه از *د/ار/ب‌نامه*، به شرح دلاوری‌های او در جنگ و فتوحاتش اختصاص یافته‌است؛ به طوری که از سرانجام عشق او و فیروزشاه سخنی نیامده‌است. از دیگر مصادیق کنش فعالانه و منفعلانه این دو هنگام به همسری درآوردن ایشان توسط پدران است که عین‌الهیات در زندان می‌ماند و جهان‌افروز با مکر از زندان فرار می‌کند.

در اسطوره ایزدگیاهی، سویه منفی ایشتر، ارشکیگال است و در *د/ر/ب/نامه*، زرده جادو همانند ارشکیگال، سویه منفی عین‌الحيات و جهان‌افروز است که فیروزشاه همانند دوموزی<sup>۱</sup> و تموز<sup>۲</sup>، اسیر طلسم آب سیاه او می‌شود. نام او در پیوند با درخشندگی ستاره است؛ با این تفاوت که این تابندگی «با روی زرد و پشت دوتو و ناخن دراز و سربرهنه و موی سفید بهم برآمده...» (همان: ۲۲۰) به تصویر کشیده‌است. او همانند اینانا، سودابه و ارشکیگال، در پی قربانی کردن ایزدگیاهی است. خویش‌کاری‌های هوس‌رانی و لهو و طرب او، تداعی‌گر زهره و شکار کردن در پیکر شیر، اژدها و گاومیش (همان: ۲۲۴-۲۳۱) نمود خویش‌کاری‌های ایشتر، آتنا، آناهیتا است.

### ۱-۲- درخت و باغ

در *د/ر/ب/نامه*، عنصر اساطیری درخت و باغ به عنوان تجلی‌گاه الهه باروری در پیوند با ایزدگیاهی اهمیت ویژه‌ای دارد. فیروزشاه از هفت سالگی در باغی «مانند باغ ارم» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۳) پرورش یافت. باغ صورت نمادین الهه مادر است و پرورش قهرمان داستان در دل باغ، رمزی از پرورده شدن در رحم الهه مادر و خروج قهرمان از آن‌جا، رمزی از تولد و تشرّف اوست.

عین‌الحيات «با کنیزکان سوسن و بنفشه و نسرين و گل، بباغ نشاط‌آباد می‌رفت» (همان: ۴۰). باغی با «درختان الوان، انواع درختان با میوه‌های گوناگون در سر اشجار ... تو گفتمی که نسیم صبای دلگشا بروضة رضوان وزیده است ...» (همان: ۴۱). باتوجه به توصیف‌های باغ و عین‌الحيات در ارتباط با آن، او نه به عنوان ملکه باغ، بل که خود باغ است. این توصیف‌ها یادآور هرا<sup>۳</sup> است «که مکان وصلت هرا و زئوس، واقع در دورترین نقاط مغرب و پای کوه اطلس بود. این باغ بهار جاودانه داشت و سمبل بارداری بوده‌است. سیب‌های زرین این باغ را الهه گایا<sup>۴</sup> (مادر- زمین)، به او تقدیم کرد» (گريمان، ۱۳۴۰: ۳۷۳). در اساطیر میان‌رودان نیز گیلگمش در دروازه مطلع خورشید، به باغی با میوه‌های عقیقی و لاجوردین رسید (وارنر، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

1- Dumuzid

2- Tammuz

3- Hera

4- Gaya



چنار و سایر درختان همیشه‌سبز در اساطیر علاوه بر پیوند با الهه مادر، رمزی از جاودانگی هستند. عین‌الحیات نیز نخستین بار تصویر فیروزشاه را بر روی این درخت دید و عقل از کف داد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۴۲).

در کنار درخت چنار، درخت سرو نیز به عنوان نماد تکرارشونده در این داستان است که حتی در تبار عین‌الحیات نیز دیده می‌شود؛ زیرا که او از نسل شاه سرو یمنی است. در جای‌جای *د/ا/ب‌نامه*، عین‌الحیات به سرو تشبیه شده‌است. فیروزشاه «سرو جبین او را ببوسید» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۲) و گفت:

«تو دایم تازه باش ای سرو آزاد! / سرت سبز و رخت سرخ و دلت شاد  
جهان خرم بروی صبح خندت / فلک در سایه سرو بلندت»  
(بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۴۹)

دوشیزه بودن و نجابت و پاکدامنی در پیوند با درخت والهه باروری قرار می‌گیرد، همان‌طور که درخت نخل نشانهٔ مریم عذرا در بکرزایی مقدس است (هال، ۱۳۸۰: ۳۰۸).

ذکر اوصافی چون «آرایش عید و نوروز» و چهره‌ای «چون گل سوری» و استعاره «سرو سهی» و «سرو روان» جهان‌افروز را با طبیعت پیوند می‌دهد (بیغمی، ۱۳۴۱: ۵۵۳). او از نوزادی، در بیشه‌ای بزرگ می‌شود و «در آن درهٔ صدهزار درخت و علف از گوش مرکب می‌گذشت» (همان: ۲۷۰) که این امر تداعی‌گر بیشه‌زار دیانا در کتاب *شاخهٔ زرین* و در پیوند با الهه مادر است. شخصیت زردهٔ جادو نیز با مظاهر گیاهی در پیوند است؛ محل اقامتش جزیره‌ای «مانند بهشت برین! ...» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۱۹) است و «بر در قصر درختی بود بلند و در زیر درخت دکانچه‌ای ساخته» (همان: ۲۲۰).

### ۱-۳- ستاره

رابطهٔ ستاره با الهه باروری، آب، سپیدی، رویش، زیبایی و عشق انکارناپذیر است و در روایت «هاروت و ماروت» خویش‌کاری اغواگری، مکر و شهوت‌پرستی دارد (تفسیر قرآن پاک، ۱۳۴۸: ۵۹). پیوند فیروزشاه با الههٔ عشق و طرب (زهره) در طالع او قابل‌بررسی است؛ به گفتهٔ طیطوس او «زود عاشق شود که طالع در پنجم دیدم و پنجم طالع زهره یافتم... از برای عشق و محبت سفری در کودکی کند» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۹) که نمایانگر کهن‌الگوی سفر قهرمان و تشرّف او است.

در جملات «زهره، زهره آن نداشتی که دعوی جمال کردی»، «بربطی در چنگ می‌نواخت» و «چنان سازی در دست در برابر فیروزشاه در خواب پدید آمد»، «مگر زهره زهرایی که از قبه خضرای فرود آمده‌ای؟» (همان: ۱۶)، «عین‌الحیات را قاعده آن بود که شب همه شب شراب خوردی و عیش کردی» (همان: ۴۲) توصیف‌های نویسنده در ذکر جمال و طرب عین‌الحیات، تداعی‌گر زهره و خنیاگری اوست. در طول داستان صفت‌های ملکه آفاق و حضرت ملکه شرق و غرب به کرات ذکر شده که یادآور «ملکه السماء» در وصف الهه عشتاروت است (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۳). همان‌گونه که این تصویر، «چون وقت سحر شدی، بر بام قصر برآمدی»، تداعی‌گر طلوع ستاره صبح است (بیغمی، ۱۳۸۱: ۴۲). او در فتنه‌گری مانند زهره «بلای جانست و فتنه آخرزمانست» (همان: ۷۸۴) و «هر فتنه‌ای که در عالم شد، همه را سبب او بود» (همان: ۶۰).

نام جهان‌افروز نیز رمزی از خورشید و تابندگی اوست؛ «توگفتی که خورشید تابانست که پدید آمده‌است. فیروزشاه... بی‌اختیار از برای آن ماه‌روی خورشید جمال برخاست» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۴۳).

### ۱-۳-۱ عدد سه و شکل مثلث

دیگر نماد مرتبط با ستاره و الهه مادر عدد سه و شکل هندسی مثلث است. این عدد بیانگر نور و روحانیت همراه با نوعی وحدانیت است. به اعتقاد کاسیرر «سه، پایه طبیعی پدر، مادر و فرزند هنوز هم به آسانی در بطن سه‌گانه انگارشی خدا، پسر، روح‌القدس قابل تشخیص است» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۲۴۱). در *داراب‌نامه* بیغمی مهمترین تجلی این نماد بر چهره عین‌الحیات این گونه است که «بر روی ماه او، سه خال مشکین از غالیه‌دان قدرت بر عارض چون ماه داشت. دو بر رخسار و یکی در چاه زنخدان» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۶ و ۲۰). با تصور جایگاه این سه خال بر روی چهره، مثلث ایجاد می‌شود. بر اساس گفتار دمشقی در *نخبه‌الدهر*، هیكل زهره نیز «مثلث شکل و کشیده می‌باشد... و آلات گوناگون نوازندگی و شادمانی و سرمستی در آن بسیار به چشم می‌خورد و پرده‌دارانش همواره سرگرم بازی و مشغول نواختن عود و چغانه‌اند و بیشتر دوشیزگان زیبارویند» (دمشقی، ۱۳۵۷: ۶۲).

رمز عدد سه در خواب فیروزشاه نیز نمادینه شده‌است؛ او در یک شب سه بار خواب عین‌الحیات را دید و بر او عاشق شد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۷). در سوی دیگر داستان عین‌الحیات

نیز در سه شب، سه نقاشی از فیروزشاه در حال چوگان زدن، نبرد با شیر و نشسته بر تخت زرّین و تاج شاهی بر سر نهاده بر تنه درخت دید و عاشق شد (همان: ۴۲-۴۴).

بر اساس نظر اوزنر، این عدد پایان رشته اعداد بود و از این رو، بیانگر کمال و کلیت مطلق شده است (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۲۴۰)؛ به این ترتیب سه خال چهره عین‌الحیات بیانگر کمال زیبایی او، سه بار دیدن خواب و سه بار دیدن تصویر فیروزشاه، نمایانگر نهایت و کمال در عشق این دو است. عدد سه در ترکیب عشق مثلثی فیروزشاه و عین‌الحیات و جهان‌افروز نیز قابل تحلیل است؛ زیرا که این دو پس از سفرهای بسیار در راه عشق، به واسطه نفر سوم، یعنی جهان‌افروز به وصال می‌رسند. ازدواج فیروزشاه، با هر دو زن که تجسمی از الهه مادر هستند، بیانگر کمال وصال ایزد و الهه و تداوم سلسله پادشاهی است.

## ۲- زندانی شدن

تبعید، مرگ و زندانی شدن ایزد گیاهی، یکی از الگوهای تکرارشونده است که اوزیریس<sup>۱</sup>، سیاوش، دومیوزی، تموز و یوسف در چاه نمونه‌های بارز آن هستند. این نمایه در برخی اساطیر برای محبوس شدن الهه باروری نیز توسط دیو خشکسالی، اهریمن سرما یا ملکه جهان مردگان، تکرار شده است. در *د/ر/ا/ب/نامه* دل‌باختگی عین‌الحیات، تبعید، ترس از تنبیه به خاطر دل‌باختگی و حبس شدن در اعماق زمین به دلیل آن عشق (بیغمی، ۱۳۸۱: ۶۱۷)، یادآور روایت ایشتر و دل‌باختگی او به دموزی بابلی، زندانی شدن او توسط الهه دوزخ است که در سودابه، زلیخا، سیتا در حماسه رامایانا و منیژه نیز دیده می‌شود. این بن‌مایه در داستان سمک عیار و حبس شدن آن‌دخت نیز تکرار شده است. عین‌الحیات همانند ایشتر به اسارت تن داد و «پای سیمین دراز کرد تا آن خادمان درآمدند و آن زنجیر طلا را بر پای شاه خوبان نهادند» (همان: ۶۱۸). موتیف بیهوش شدن با داروی بیهوشانه و ربوده شدن (همان: ۷۸۴)، پناه به سردابه، افتادن در چاه (بیغمی، ۱۳۴۱: ۵۹)، به بند کشیده شدن در قلعه‌ای میان دریا (همان: ۱۷۱) نمودی از این الگوی تکرارشونده است. او حتی برای رسیدن به فیروزشاه، با مکر و نبردی صوری، خود را اسیر ایرانیان کرد (بیغمی، ۱۳۸۱: ۷۶۳).

از طرف دیگر مرگ ایزد گیاهی، به واسطه الهه است؛ در *د/ر/ا/ب/نامه* نیز فیروزشاه به سبب کشتن پانزده غلام توسط عین‌الحیات، به جای او اسیر زندان شد (همان: ۱۶۱). او هم-چون سیاوش مظهر نجابت، زیبایی است و «چون ماه شب چهارده که از عکس رویش

<sup>1</sup>- Osiris

سردابه روشن شده بود در بند کشیده و آن جوان ماهرو آب بر رخسار چکان کرده» (همان: ۱۹۵). این الگو تکرار الگوی مرگ ایزد گیاهی، بازگشت او از جهان مردگان، بیرون آمدن از آتش، رهایی از زندان است و به فرمانروایی رسیدن او نیز نمودی از رویش و رستاخیز طبیعت است.

### ۳- آیین سوگواری

به اعتقاد بهار آیین‌های سوگ سیاوش مربوط به فرهنگ عصر کشاورزی و ستایش خدایان باروری هستند و «باران و منی مظاهر مادی بارورکنندگی در طبیعت و جانوران بودند. همان‌گونه که منی زن را بارور می‌کرد، الهه زمین را نیز باران بارور می‌ساخت و از آن‌جا که میان زن با زمین -الهه مادر و امر کشاورزی رابطه‌ای خاص وجود داشت، نقش زن در شیون و زاری و در عزاداری اصلی بود» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۲۹). این آیین در اسطوره‌های میان‌رودان با عنوان آیین آکیتو یا آکیتی<sup>۱</sup> رایج بود که پیش از هر بهار برگزار می‌شد. سوگواری بر مرگ ایزدان دوموزی و تموز، موجب تولد دوباره رستنی‌ها در بهار و بازگشت ایشان می‌شود. به اعتقاد بهار اشک، نمود طبیعی باران است که موجب زایش و باروری طبیعت می‌شود. در حزقیال نبی (۱۱/۸) زنان بنی‌اسرائیل یاد شده بر مرگ تموز گریه می‌کنند و در تورات آمده هنگام دانه چیدن گریه کنید تا خداوند به شما برکت بدهد. در فرهنگ ما نیز عزاداری و گریستن نماد باران‌آوری است (بهار، ۱۳۹۵: ۲۷۱-۲۷۲).

به تعبیر بهار «خدایان گریان همان خدایان آب هستند» (بهار، ۱۳۹۵: ۴۲۹) و عین‌الحیات «تنهای تن و همه روز در فراق فیروزشاه می‌گریست» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۲۱۷) و این پیوند با الهه آب آن‌گاه محکم‌تر می‌شود که نام آب در عین‌الحیات تجلی می‌یابد. آیین سوگواری در داراب‌نامه با جملاتی هم‌چون «فریاد از نهادش برآمد، دستها بر روی میزد و مو میکند و انگشت بدنان می‌گزید ... از غم فیروزشاه بیمار شد» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۷۹) و «خلق شهر بسیار گریستند، ازیشان دریغ می‌خوردند که به زاری کشته خواهند شدن» (همان: ۱۶۶) و «جمله اهل مجلس سرها در پیش انداخته بودند و از بهر ایشان می‌گریستند» (همان: ۱۶۸) بیان شده‌است که یادآور زاری مردم بر سیاوش در هنگام ورود به آتش است. در ایران نیز «مادر فیروزشاه و مادر فرخ‌زاد هر دو در میان خاک و خاکستر

<sup>1</sup>- Akiti/ Akito

نشستند» (همان: ۱۸۸). این امر یادآور مراسم جادویی و عزاداری و زاری عاشقانه ایزیس بر جنازه اوزیریس است که به زنده شدن مجدد او می‌انجامد.

#### ۴- آیین ازدواج مقدس

اصطلاح ازدواج مقدس<sup>۱</sup> در مردم‌شناسی راجع به تعداد زیادی از اعمال تشریفاتی به- کار می‌رفت که عمل جنسی را اقدامی لازم برای تداوم حیات می‌شمرد. این اصطلاح از حکمت باستان اخذ شده است که خلقت جهان طبیعت را حاصل ازدواج پدران آسمانی<sup>۲</sup> و مادران زمینی<sup>۳</sup> می‌دانستند که در اساطیر ایرانی نیز «کیومرث نطفه خدای آسمانی بوده است که باعث باروری سپندارمذ می‌شود» (مهرکی و غفرانی، ۱۳۹۳: ۱۱۳). به تعبیر الیاده «آفرینش یا به کمک پیوند مقدس و یا مرگی سخت و قربانی شدن، به کمال می‌رسد. به عبارت دیگر آفرینش به جنسیت و قربانی وابسته است» (الیاده، ۱۳۷۴: ۱۸۹).

الهه باروری، صرفاً الهه آب‌ها، ماه، زایمان و برکت دهنده نسل زنان و مردان نیست؛ بل که تجسم انسانی حیات طبیعت، اعم از حیوانی و گیاهی است. او به عنوان بانوی بیشه- زار، صاحب حیوانات اهلی و وحشی است (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۹۰). یکی از آشکارترین ویژگی گیاهان، چرخه مرگ و حیات است؛ به همین دلیل همواره در کنار الهه باروری، همسری برکت‌بخش دیده می‌شود که جان خود را برای ادامه حیات طبیعت فدا می‌کند؛ اما تنها با وصلت این دو، باروری و حیات طبیعت تضمین می‌شود (ژیران، ۱۳۸۷: ۷۷). همان‌گونه که در جوامع ابتدایی، شاه (تجسم درخت و ایزد گیاهی) مسؤول بارش باران و باروری خاک بود و ازدواج مقدس او با ملکه بر مبنای همین باور انجام می‌شد، وصلت فیروزشاه و ملکه عین‌الحیات نیز تجسم وصلت ایزد گیاهی و ایزدبانوی باروری است.

تموز در هر سال یک روز به روی زمین بازمی‌گردد و در آن روز مراسمی به نام «تکیم‌تو» یا «اکیتو» اجرا می‌گردد. بنابر روایت هرودوت، بابلیان بر این باور بودند که ایزد گیاهی با پرستار بانویی که نماینده ایشتر بود، هم‌خوابگی می‌کرد (هرودوت، ۱۳۹۰: ۳۲۰؛ هم‌چنین رک: ارفعی، ۱۳۸۷: ۱۹۱). در *د/ار/ب‌نامه* نیز از آن‌جا که عین‌الحیات و جهان‌افروز در اتحاد با یکدیگر، تکرار الگوی الهه باروری هستند، ازدواج این دو با فیروزشاه، با پیوند الهه و ایزد گیاهی قابل تطبیق است.

1- Sacred marriage

2- Sky- Fathers

3- Earth- Mothers

در اساطیر میان‌رودان با ورود بیشتر به قلمرو جهان زیرین، تمام فعالیت‌های جنسی روی زمین متوقف می‌شد. «نه نرّه گاوی بر ماده گاوی سوار می‌شد؛ ... مردان جوان در اتاق خصوصی خود می‌خوابیدند و دختران در کنار دوستان دخترشان به خواب می‌رفتند» (مک‌کال، ۱۳۸۵: ۹۴)؛ این امر ادامه حیات را بر روی زمین شدیداً به خطر می‌انداخت. سرانجام بیشتر مورد عفو ملکه جهان زیرین (ارشکیگال) قرار می‌گرفت و با آب زندگانی، دوباره قدرت آسمانی خود را به دست می‌آورد (همان: ۹۵-۹۶). در د/ر/ب‌نامه نیز فیروزشاه به ریختن آب سفید از بند طلسم زرده جادو رها می‌شود و بازگشت او پس از فتح قلعه‌ها و به دست آوردن گنج‌ها و شکستن طلسم‌ها، رهایی از بندها و سردابه‌ها و پیروزی در جنگ‌ها، بازگشت ایزدگیاهی را تداعی می‌کند.

مراسم استقبال از او در شهر قیصریه، شباهت زیادی به جشن سال نو آکیتی یا آکیتو دارد. عین‌الحیات و جهان‌افروز به عنوان تجسم الهه مادر، مقدمات این جشن را فراهم کردند؛ «جهان‌افروز حکم کرد تا شهر قیصریه را بیاراستند ... و مطربان بر سر راه‌ها بنشاندند و زن و مرد قیصریه جامه‌ای گوناگون پوشیدند و شادکامی می‌کردند که خلق قیصریه عظیم از فیروزشاه راضی بودند که پادشاه عادل و رعیت‌پرور بود» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۴۸۷). فیروزشاه «در مرغزار فرود آمدند و خیمه و بارگاه زدند ... اول جمله خاتونان بخدمت فیروزشاه آمدند و شاه‌زاده را دریافتند» (همان: ۴۸۸) و این تصویر، پیوند او را با طبیعت محکم می‌کند.

از دیگر تصاویر قابل توجه در این آیین نحوه حضور فیروزشاه است که «[به] زین زر و رکاب زر و لجام زر گلگون را آراسته. فیروزشاه قبای زربفت پوشیده بود و کمری از یاقوت سرخ بر میان بسته بود و تاج مرصع بر سر نهاده بود» (همان: ۴۸۹) که ظهور او با قبای زربفت و تاج مرصع، آغاز سلطنت ایزد بر روی زمین را یادآور می‌شود. تشبیه گیاهی «مثل گل صدبرگ شکفته بود» (همان‌جا) برای فیروزشاه، نمادینه کردن او با طبیعت و شکوفایی است. فیروزشاه «بر مرکب گلگون سوار گشته بود و برگستوانی از اطلس سبز بر گلگون انداخته بودند» (بیغمی، ۱۳۴۱: ۴۸۹). آیدنلو با استناد به یشت‌ها میان اسب و آب که مظهر رویش و باروری‌ست، پیوندی برقرار کرده‌است (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۲۴). در این تصویر سرخی مرکب شاه-ایزد، نه نشان‌دهنده آب، بل که تداعی‌کننده سرخی خون ایزدان گیاهی

سیاوش، اوزیریس، آدونیس، آتیس<sup>۱</sup>، سی‌بل<sup>۲</sup>، دیونیزوس<sup>۳</sup> است که موجب باروری می‌شود و برگستوان سبز مرکب گلگون نیز سبزی گیاه را در ذهن تداعی می‌کند.

### ۵- توتم گیاهی و گیاه‌تباری عین‌الحیات و فیروزشاه

در تاریخ دینی اقوام کهن، پرستش درختان اهمیت فراوانی دارد و الهه مادر تجسمی از درخت، زمین و نیروی زاینده بود. او ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل آن بود و زنجیر اتصال خانواده به‌شمار می‌رفت (ستاری، ۱۳۷۵: ۶-۱۱). بنابر باور ایرانیان باستان، فروهر زرتشت در شاخه هومی به بلندی آدمی تازه و زیبا نهاده شده بود که پدر و مادر زرتشت پس از ازدواج، به سوی این درخت هدایت شده و آن را برگرفتند (گردیزی، ۱۳۵۷: ۵۶۰؛ صدر بندهش، ۱۸۰-۶؛ زادسپرم، ۱/۶) و این خود رمزی از گیاه‌تباری و جاودانگی شجره زرتشت است. بن‌مایه رویدن گیاه از خون نیز گیاه‌تباری و دلیلی برای معصومیت مقتول است. در *د/ر/ب‌نامه بیغمی*، گیاه‌تباری به گونه‌ای دیگر قابل تحلیل است. نسبت عین‌الحیات با درخت چنار باغش همانند ملکه فرمانروای میرای بیشه‌زار است. همان‌گونه که درخت مقدسی که الهه از آن حراست می‌کرد، تجسم خاص دیانا انگاشته می‌شود (فریزر، ۱۳۸۳: ۸۱)، جهان‌افروز و عین‌الحیات نیز ملکه باغ و بیشه‌زار خود هستند. همان‌گونه که شاخه زرین در بیشه‌زار دیانا، تعیین‌کننده همسری الهه است، درخت این باغ نیز عامل اصلی نخستین دیدار عین‌الحیات با فیروزشاه و ایجاد عشق میان آنها است.

به باور الیاده «قطعی‌ترین مناسبات سری از این دست، ظاهراً گیاه‌تباری یا نسبت بردن دودمان‌ها به نوعی گیاه است. درخت نسبی یا دودمانی، با کیش پرستش ماه پیوند تنگاتنگی دارد» (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۸۶). می‌توان گفت یکی دیگر از نمودهای گیاه‌تباری عین‌الحیات، نسب و تبار اوست. او نواده شاه سرو یمنی (بیغمی، ۱۳۸۱: ۱۹) که درخت همیشه‌سبز سرو، می‌تواند توتم گیاهی او باشد. این سرو هم‌تای درختان مقدسی چون سدره، طوبی، همه‌تخم، سرو زرتشت عامل افزایش نسل فیروزشاه است. هریک از این درختان دربردارنده تخمه انسان‌ها و گیاهان هستند و به صورت نمادین، مادر موجودات تلقی می‌شوند، همان‌گونه که فرزندان فیروزشاه و نوادگان شاه سرو، به منزله شاخ و برگ

1- Attis

2- Sibel

3- Dionysus

درخت- الهه عین‌الحيات هستند. می‌توان تجميع عناصر سرو، آب در کنار الهه باروری را به عنوان عامل تداوم شجره دودمانی و سه ضلع مثلث باروری و تداوم حیات دانست.



#### نمودار ۱: مثلث رویش و زایش طبیعت و تبار پادشاهی

هم‌چنان‌که فرمانروای بیشه از تجسم درختی دینا محافظت می‌کند، *داراب‌نامه* بیغمی نیز حول تصاحب و حفاظت از مادر-درخت عین‌الحيات رقم می‌خورد و در نهایت، فیروزشاه پیروز میدان می‌شود. عامل طلایی در تداوم نسل و گسترش دودمان پادشاهی در *داراب‌نامه*، ازدواج آیینی فیروزشاه با الهه باروری است؛ او که تجسم آب و درخت است و با تولد بهمین شجره پادشاهی فیروزشاه را تداوم می‌بخشد.

#### نتیجه‌گیری

با تحلیل نمادهای مرتبط با الهه باروری، می‌توان نفوذ و ادامه حیات عناصر اساطیری ایران و میان‌رودان را در قالبی نوین در حماسه‌های عامیانه فارسی مشاهده کرد؛ اما کمال شخصیت‌های اساطیری در عناصر داستانی دیده نمی‌شود و گویا الهه مادر برای بروز خویش‌کاری متقابل خود، در پیکر دو شخصیت اصلی زن، عین‌الحيات و جهان‌افروز پیکرگردانی می‌کند. آب و ستاره از اصلی‌ترین نمادهای مرتبط با الهه باروری است که در نام این دو شخصیت اصلی نمودار شده است و استعارات متنی، پیوند ایشان را محکم‌تر می‌کند. در ارتباط با آب، کارکرد دوگانه و متضاد الهه باروری قابل تبیین است که بر این اساس، نام عین‌الحيات که چشمه‌ای در تاریکی است، در پیوند با ماه و با خویش‌کاری‌های زیبایی، سوگواری و کنش‌های منفعلانه، نمودار روان مادینه و جهان‌افروز نیز با



خویش‌کاری‌های دلاوری، جنگاوری و کنش‌های فعالانه، نمایانگر روان مردانه الهه مادر است.

کارکرد نماد درخت در رابطه با فیروزشاه و پرورش او در باغ، او را با الهه مادر درخت پیوند می‌دهد و کاربرد نمادهای گیاهی در رابطه با این دو بغ‌بانو، ایشان را تجسمی از الهه جنگل نشان می‌دهد. علاوه بر آن تجلی درخت سرو در نیای عین‌الحیات، توت‌م گیاهی او به شمار می‌آید. عدد سه و مثلث که یکی از نمادهای مرتبط با ستاره و الهه عشق است، در چهره عین‌الحیات، مثلث عشقی فیروزشاه و دوملکه‌اش، خواب‌های سه‌گانه او برای عاشق شدن بر عین‌الحیات و دیدن سه تصویر از فیروزشاه دیده می‌شود که نمودار تمامیت و کمال در زیبایی، وصلت و عشق است.

عناصر مرتبط این داستان با اسطوره ایزد گیاهی، آیین سوگواری و ازدواج مقدس است. او نمادی از زیبایی است که در اوج معصومیت به زندان می‌افتد. تبعید، گم شدن، اسارت، زندان، طلسم شدن، گرفتار جنیان شدن، هریک رمز و الگویی تکرارشونده از مرگ ایزد گیاهی و هبوط او به جهان مردگان است. بازگشت فیروزشاه و ازدواج او با عین‌الحیات نیز رمزی از بازگشت ایزد گیاهی و ازدواج با الهه باروری است که سبب باروری و گسترش شجره پادشاهی می‌شود.

## فهرست منابع

- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۴). «اسب دریایی در داستان‌های پهلوانی»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۷. صص ۱۵-۳۸.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- *اوستا*، (۱۳۸۵). ترجمه جلیل دوستخواه، چاپ دهم، تهران: گلشن.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ یازدهم، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۷). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران: آگه.
- بهمنی، کبری. (۱۳۹۸). «سیمای عین‌الحیات»، *عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان)*، دوره ۱، شماره ۴، صص ۹۴-۱۰۵.
- بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۵۲). *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: ابن‌سینا.
- بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۶۲). *التفهیم الاوائل الصّناعه التّنجیم*، با تجدید نظر و تعلیقات جلال همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- بیغمی، مولانا محمد. (۱۳۴۱). *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌الله صفا، جلد دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بیغمی، مولانا محمد. (۱۳۸۱). *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌الله صفا، جلد اول، چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیگلری دلویی، سوسن؛ اشرف‌زاده، رضا؛ مهربان قزل‌حصار، جواد. (۱۳۹۹). «کهن‌الگوی آنیما و نقش آن در بررسی روان‌شناختی شخصیت‌های فیروزشاه و عین‌الحیات *داراب‌نامه* بیغمی»، *فصلنامه بهارستان سخن*، دوره ۱۷، شماره ۵۰، صص ۱۳۳-۱۵۶.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۷۶). «پیوند عزّی و آناهیتا، پیوند درخت و آب»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال ۳۰، شماره ۱ و ۲، صص ۲۱۳-۲۲۴.
- *تفسیر قرآن پاک*. (۱۳۴۸). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- توسلی، علی؛ رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۴۰۰). «بررسی بن‌مایه اسب دزدی و پیوند آن با باران و باروری در ادب حماسی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۷، شماره ۱، پایانی ۳۱، صص ۱۲۳ - ۱۴۵.
- دادگی، فرنیغ. (۱۳۸۰). *بند هش*، گزارنده مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- دمشقی، شمس‌الدین محمدبن ابی طالب. (۱۳۵۷). *نخبه الذهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: بنیاد فرهنگستان‌های ایران.
- *زادسپرم: گزیده‌های زادسپرم*. (۱۳۶۶). ترجمه محمد رضا راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- *زند وهومن یسن*. (۱۳۸۳). ترجمه صادق هدایت، چاپ دوم، تهران: جامه‌داران.
- ژیران، ف و دیگران. (۱۳۷۸). *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ چهارم، تهران: کاروان.
- ستاری. رضا؛ خسروی، سوگل. (۱۳۹۲). «بررسی خویش‌کاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادرسالاری». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی*، دوره ۹، شماره ۳۲، صص ۵۵-۷۵.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۳۲). *عقل سرخ*، تهران: چاپخانه بانک ملی ایران.
- شوالیه، ژان و گبران، آلن. (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، جلد اول، تهران: کتاب‌سرای نیک.
- *صدر نثر و صد در بند هش*. (۱۹۰۹). تصحیح ارواد بامانجی ناساروانجی دهاپهار، بمبئی: مدرسه ملّا فیروز.
- عشقی سردهی، علی؛ خشکاب، محمد؛ امیراحمدی، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). «بررسی تشبیهات اساطیری در توصیف مظاهر طبیعت در سبک خراسانی و عراقی»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۵، شماره ۲، پایانی ۸، صص ۱۲۱ - ۱۴۸.
- *عهد عتیق و عهد جدید*. (۱۳۷۹). ترجمه فاضل همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.

- غنی، گلرخ سادات؛ گرجی، مصطفی؛ اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم؛ کوپا، فاطمه. (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی بوران دخت و آتنا، الهگان جنگ آوری در داراب نامه و اودیسه»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۶، شماره ۵۹، صص ۳۹ - ۷۳.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۳). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸)، *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود. (۱۳۵۷). *زین الاخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گری، جان. (۱۳۷۸). *اساطیر خاور نزدیک، بین‌النهرین*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- مختاری‌نیا، لیلیا؛ یوسف قنبری، فرزانه؛ زاهد، علی. (۱۴۰۲)، «بررسی تطبیقی شخصیت ایشتر - آنهایتا در اساطیر ایران و میان‌رودان و آبان دخت در داستان سمک عیار»، *متن پژوهی ادبی*، دوره ۲۷، شماره ۹۵، صص ۲۶۵ - ۲۸۸.
- مک کال، هنریتا و دیگران. (۱۳۸۵). *جهان اسطوره‌ها*، ترجمه عباس مخبر، جلد دوم، تهران: مرکز.
- مهرکی، ایرج؛ غفرانی، آرش. (۱۳۹۳)، «ازدواج مقدس»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۰، شماره ۱۸، صص ۹۵ - ۱۱۴.
- *مینوی خرد*. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۷). *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ دوم، تهران: اسطوره.
- هال، جیمز. (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- هرودوت. (۱۳۸۷). *تاریخ هرودوت*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- *یشت‌ها*. (۱۳۷۷). گزارش ابراهیم پورداوود، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران: اساطیر.

## References

- Aydenlo, Sajjad. (2006). **Seahorse in Herotic Stories**. *Journal of Iranian Studies*, 7, 15- 38. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (1996). *Myths, Dreams and Mysteries*. Trans. Roya Monajjem. Tehran: Fekre rooz. [In Persian]
- The Avesta*. (2007). Trans. Jalil Dustkhah. 10<sup>th</sup> ed. Tehran: Golshan. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad. (2017). *A Research in Iranian mythology*. 11<sup>th</sup> ed. Tehran: Agah. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad. (2019). *A Few Essays on Iranian Culture*. Tehran: Agah . [In Persian]
- Bahmani, Kobra. (2019). "The Face of Ain- Al Hayat", Erfaniyat dar adab Farsi (Adab and Erfan), 1, 4, 94- 105. [In Persian]
- Biruni, Mohamad-Ebne Ahmad. (1974). *Asarol-Baghiah anel- Ghoron Al- Khaliah*. Trans. Akbar Dana Seresht. Tehran: Ebne sina . [In Persian]
- Biruni, Mohamad- Ebne Ahmad. (1984). *At-Tafhim Sanaate At-tanjim*. Ed. Jalal Homai. Tehran: Anjomane Asar Melli. [In Persian]
- Bighami, Mohamad. (1963). *Darab- Nameh*. Ed. Zabihollah Safa. Vols. 2 Tehran: Bogahe Tarjomeh va nashre ketab. [In Persian]
- Bighami, Mohamad. (2003). *Darab- Nameh*. Ed. Zabihollah Safa. Vols. 1 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Elmi and Farhangi. [In Persian]
- Biglary Delui, Susan; Ashraf Zadeh, Reza; Mehrban Ghezal Hesar, Javad. (2020). "Anima Archetype and its role in the Psychological Study of Firoozshah and Ain- Al Hayat personalities in Bighami's Darab- Nameh", Quarterly Journal of Baharestan- E- Sokhan , 17, No. 50, 133- 156. [In Persian]
- Purkhaleghi Chatrudi, Mahdokht. (1998), **The Connection between Uzza and Anahita, the Connection between Tree and Water**, *Journal of Mashhad, College of Literature and Human Sciences*, 30, No. 1&2, 213- 224. [In Persian]
- Interpretation of Quran Pak*. (1970). Tehran: Bonyad Farhang. [In Persian]

- Tavassoli, Ali; Rezai Dasht Arjhaneh, Mahmood. (2021), **The Study of the theme of horse stealing and its connection with rain, and fertility in epic literature**, *The journal of epic literature*, 17 , No. 1, series 31, 123- 145. [In Persian]
- Dadegi, Faranbagh. (2002). *Bondahesh*. Trans. Mehrdad Bahar. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Toos. [In Persian]
- Dameshghi, Shamsedin. (1979). *Nokhbato Dahr Fi Ajayebe barre Va-l bahr*. Trans. Seyyed Hamid Tabibian. Tehran: Bonyade Farhangestanhaye Iran. [In Persian]
- Zadesparam (Gozide hay-e Zadesparam)*. (1987). Trans. Mohamad Reza Rashed Mohassel. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Zandi-wahman Yasn*. (2004). Trans. Sadegh Hedayat. (2<sup>nd</sup> ed). Tehran: Jamedaran. [In Persian]
- Jiran, F. (1999). *Assyrian and Babylonian Mythology*, Trans. Abolghasem Esmailpur. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Karevan. [In Persian]
- Sattari, R; Khosravi, Sogol. (2013). Investigating Anahita and Sepandarmaz's self-care in the myth and its connection with matriarchy, *Quarterly Mystical and Mythological literature*, 9, No. 32. 55- 75. [In Persian]
- Sohrwardi, Yahya-ebn- Habash. (1953). *Aghle Sorkh*. Tehran: Chapkhaneh Banke Melli Iran . [In Persian]
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. (1999). *Dictionary of Symbols*. Trans. and researched Sudabeh Fazayeli. Vols. 1. Tehran: Nik bookstore. [In Persian]
- Saddar Nasr and Saddar Bondahish*. (1909). Ed. Edward Bamanji Nasarwanji Dehabehar. Bombai: Mola Firuz School. [In Persian]
- Eshghi sardehi, Ali; Khoshkab, Mohamad; Amirahmadi, Abolghasem. (2020). **The study of mythological similes in describing nature manifestation in Khorasani and Eraqi style**. *The Journal of epic Literature*, 15, 2, 121- 148. [In Persian]
- **The old and New Testament**. (2000). Trans. Fazel Hamedani; William Galen; Henry Merthen. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Ghani, Golrokh sadat; Gorji, Mostafa; Esmail pour Motlagh, Abolghasem; Kupa, Fatemeh. **A comparative study of Purandokht**



- and Athena, warrior goddesses in Darabnameh and Odyssey.** Quarterly Journal of *Mytho- Mystic literature*, 16, 59, 39-73. [In Persian]
- Frazer, James. George. (2004), *The Golden Bough*. Trans. Kazem Firuzmand. Tehran: Agah. [In Persian]
- Cassirer, Ernest. (1999). *Language and Myth*. Trans. Mohsen Salasi. Tehran: Noghre. [In Persian]
- Gardizi, Zein Al- Akhbar. (1978). *Zain Al-Akhbar*. Ed. Abdol hay Habibi. Tehran: Donyaye ketab. [In Persian]
- Garry, J. (1999). *Mythology of the Near East, Mesopotamia*. Trans. Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mokhtarinia, Leila; Yousef Ghanbari, Farzaneh; Zahed, Ali. (2022). "A Comparative Study of Ishtar-Anahita Character in Iranian and Mesopotamian Myths with Aban Dokht in the Story of Samak-e Ayyar", *Literary Textology*, 27, No. 95, 265- 288. [In Persian]
- MacCall, Henrietta. (2006). *The World of Myths*. Trans. Abbas Mokhber. vols. 2 Tehran: Markaz. [In Persian]
- Mehraki, Iraj; Ghofrani, Arash. (2014), *Sacred Marriage, The journal of epic literature*, 10, No. 18, 95- 114. [In Persian]
- Minuye Kherad*. (1985). Trans. Ahmad Tafazzoli. Tehran: Bonyad Farhange Iran. [In Persian]
- Warner, Rex. (2008). *Encyclopedia of World Mythology*. Trans. Abolghasem Esmailpur. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Ostureh. [In Persian]
- Hall, James. (2001). *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western art*. Trans. Roghayeh Behzadi. Tehran: Farhange Moaser. [In Persian]
- Herodotus. (2008). *The History of Herodotus*. Trans. Gholam Ali Vahid Mazandarani. 5th ed. Tehran: Elmi and Farhangi. [In Persian]
- Yashts*. (1998). Trans. Ebrahim Purdavoud. Vols. 2 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Asatir [In Persian]